

## Revolucionários em tempos contrarrevolucionários: desenvolvendo a consciência nacional fanoniana no século XXI

Jane Anna Gordon\*

**Resumo:** Fanon não apenas narra a efetividade de uma luta anticolonial no seu texto, mas também esboça os vários desafios, frequentemente dialéticos, para se reestruturar uma sociedade de baixo para cima. A característica mais marcante e evidente neste último aspecto é o desenvolvimento do que Fanon sugestivamente denominou de *consciência nacional*, cujo significado e contínua utilidade constituem o foco deste artigo. Apesar de muitas pessoas terem aceitado como realidade as posições ideológicas que serviram de esteio ao neoliberalismo, 2011 começou com um turbilhão de insurreições, movendo-se contagiosamente pelas regiões do Norte da África onde o Fanon que estudamos pensou, viveu e escreveu. Tunisianos e egípcios chamaram seus esforços de revolucionários. O mais extraordinário é a aparente impossibilidade de combater as normas

\* Professora Associada de Ciência Política e Estudos Afro-Americanos da Universidade de Connecticut, Campus Storrs. Dentre seus livros estão *Creolizing Political Theory: reading Rousseau through Fanon* (a ser publicado pela Fordham University Press) e *Why they couldn't wait: a critique of the Black-Jewish Conflict over Community Control in Ocean Hill-Brownsville* (1967-1971), publicado pela Routledge e considerado pela *Gotham Gazette* como um dos melhores livros sobre direitos civis. Atualmente, trabalha em um estudo sobre a escravidão contemporânea sob uma perspectiva teórico-política.

contrarrevolucionárias sem qualquer noção de vontade geral ou de consciência nacional, de exigências vinculadas à preservação de uma identidade política discreta menor que o globo, mas que medeia entre formas mais particulares e menores de identidade e sensação de pertencimento a uma comunidade.

**Palavras-chave:** Consciência nacional. Revolução. Contrarrevolução. Fanon. Rousseau.

## 1 INTRODUÇÃO

Hoje, um dos desafios da leitura de *Les damnés de la terre* (*Os condenados da terra*) é o fato de o texto ser inexoravelmente revolucionário, mas vivermos em um momento contrarrevolucionário ou em um contexto global que não tem medido esforços para desacreditar a mais remota possibilidade de revolução. O texto de Fanon não apenas narra a efetividade de uma luta anticolonial – o que é necessário para que as pessoas identifiquem as causas de sua alienação e falta de liberdade e, juntas, desejem sua eliminação –, mas também esboça os vários desafios, frequentemente dialéticos, de se reestruturar uma sociedade de baixo para cima. A característica mais marcante e evidente neste último aspecto é o desenvolvimento do que Fanon sugestivamente denominou de *consciência nacional*, cujo significado e contínua utilidade constituem o foco deste artigo.

## 2 A VONTADE EM GERAL E A VONTADE GERAL

A consciência nacional pode ser iluminada pelo entendimento de sua relação com o conceito de Jean Jacques Rousseau de vontade geral. Embora contestada por ser considerada o prenúncio de um

coletivismo repressivo que solaparia a liberdade individual como entendida no âmago de conceitos modernos de liberdade, a vontade geral, peça central da noção de legitimidade democrática para Rousseau, continua sendo o desafio mais importante à alternativa prevalecente, sugerindo que a soma dos interesses pessoais de homens e mulheres é o melhor que uma sociedade democrática consegue alcançar politicamente<sup>1</sup>. De fato, foi em nome de algo semelhante a uma nação destituída e a uma “vontade geral em formação” que aqueles que lutaram pelo fim da ocupação acusaram a sociedade colonial de ilegitimidade política.

As ordens política e social, que, na concepção de Rousseau, seriam as únicas instituições por meio das quais se poderia chegar ao certo ou à justiça, não emergiram organicamente da natureza; foram, sim, baseadas em convenções<sup>2</sup>. A mais perigosa dessas convenções seria aquela sugerindo que as pessoas que pudessem coagir outras a obedecer conferiam a si mesmas legitimidade por meio de seus atos de coerção<sup>3</sup>. Contudo, o desejo de que a autodeterminação do indivíduo fosse protegida pelos outros não podia ser garantido por mera dominação física. O que poderia evitar a tendência de se cair em meras disputas de força deliberada seria um Estado dirigido pela vontade geral ou pelo que houvesse de comum entre as diferenças de um povo unido para criar condições menos precárias para a própria vida.

<sup>1</sup> Cf. exemplos de tais críticas na “Introdução” de VAUGHAN, C. E. *The political writings of Jean-Jacques Rousseau*. Cambridge, RU: Cambridge University Press, 1915; CROCKER, Lester. Rousseau’s *soi-disant* liberty. In: WOKLER, Robert (Ed.). *Rousseau and liberty*. Manchester, RU: University of Manchester Press, 1995. p. 244-263; e TALMON, J. L. *The origins of totalitarian democracy*. Boulder, CO: Westview Press, 1952-1986.

<sup>2</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du contrat social*. Chronologie et introduction par Pierre Burgelin. Paris: Garnier-Flammarion, 1966. t. 1. cap. 1, seção 2.

<sup>3</sup> ROUSSEAU, 1966, t. 1, cap. 3.

É a vontade geral que cria laços sociais e torna possível que sociedades, e não meras coletividades ou amálgamas de indivíduos, possam existir<sup>4</sup>. Conjugando “generalidade” com “vontade”, Rousseau sugeriu que a *polis* e a identidade política fazem a mediação entre o que Patrick Riley<sup>5</sup> denominou “particularidades ínfimas”, ou particularidades reificadas, que petrificam suas fronteiras, de um lado, e o universal, de outro, que anseia por absoluta ausência de limites. Em certos limites permeáveis, a vontade geral busca integrar, de forma significativa, diferenças contínuas. Em termos simples, é a expressão reflexiva das pessoas como cidadãs, levando-se em consideração as condições necessárias para a continuidade, especificidade e compartilhamento de sua existência. Dito de outro modo, é o resultado que transparece quando uma comunidade inteira considera questões pertinentes a toda essa comunidade.

Atos da vontade geral são aqueles da legislação soberana que visam ao bem-estar geral e à conservação comum. São um conjunto de ideias ou conclusões das quais não se pode discordar sem, fundamentalmente, cair em erro. Seu objetivo é unir os indivíduos em um único organismo que impossibilite a inflição de danos isolados, uma vez que todos passam a estar reciprocamente envolvidos<sup>6</sup>. Embora na opinião de Rousseau não seja possível alcançar igualdade econômica absoluta, o objetivo da vontade geral é garantir condições nas quais os cidadãos sejam suficientemente iguais para que as leis gerais possam afetar a todos de forma análoga. Nas sociedades em que uma pessoa é rica o bastante para comprar outra enquanto outras precisam vender a si próprias, os interesses de cada uma são necessariamente opostos. Nessas

---

<sup>4</sup> ROUSSEAU, 1966, t. 2, cap. 1.

<sup>5</sup> RILEY, Patrick. *The general will before Rousseau: the transformation of the divine into the civic*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986.

<sup>6</sup> ROUSSEAU, 1966, t. 1, cap. 6.

condições, não existiria vontade geral abrangente que pudesse incorporar ambos os interesses. Esse foi o caso da República Romana: os patrícios e os plebeus formavam, de fato, dois Estados dentro de um<sup>7</sup>. Rousseau destacou que, ainda que a igualdade por ele descrita certamente não fosse natural, tampouco consistia em “ficção especulativa”<sup>8</sup>. Se os abusos são inevitáveis, eles podem e devem ser controlados. É precisamente por todas as outras forças tenderem a destruir a igualdade que a política – que articula pessoas diferentes de lugares diferentes em uma identidade compartilhada – pode servir de contrapeso. Sob essa perspectiva, a soberania e a vontade geral são inseparáveis e inalienáveis, pois a vontade geral ou é geral, ou não o é. Em outras palavras, orientar e corporificar a vontade geral é, também, preservar essa generalidade ou a futura existência da vontade geral.

Por último, a vontade geral, que favorece a igualdade, é contrastada com a vontade em geral, ou seja, a soma dos interesses e preferências individuais de homens e mulheres<sup>9</sup>. A vontade geral não elimina, como alguns sugerem, esses interesses mais particulares. Antes, torna-os secundários e suplementares à vontade compartilhada que sustenta a esfera da vida geral e exige mutualidade e reciprocidade fundamentadas em um consentimento que tanto pode ser dado como retirado. Em Estados políticos mais sadios, a probabilidade de a vontade geral coincidir com a vontade em geral é maior, uma vez que, nesses casos, os cidadãos têm uma noção mais clara de como as necessidades e os interesses individuais e comunitários estão entrelaçados. Embora se possa chegar à vontade geral numericamente por meio do voto, o número de votos define menos seu conteúdo do que o interesse que os une.

<sup>7</sup> ROUSSEAU, 1966, t. 4, cap. 2.

<sup>8</sup> ROUSSEAU, 1966, t. 2, cap. 11.

<sup>9</sup> ROUSSEAU, 1966, t. 2, cap. 3.

É o resultado da resposta da maioria dos cidadãos à questão do que é considerado certo para todos<sup>10</sup>.

Embora a vontade geral não nos seja estranha ou alheia, é apenas uma vontade das muitas que temos e pode ou não ser silenciada ou vencida. Pode não nos ser tão audível quanto os interesses particulares que podem considerá-la infundada e penosa<sup>11</sup>. Além disso, líderes eficientes de grupos menores do que a administração podem considerar suficiente a busca por uma vontade geral que lhes dê sustentação (a qual é mais particular e menos abrangente do que o próprio Estado). Mesmo nesse caso, como a justificativa para um dado resultado político é poder sugerir que serve para o bem comum, é possível que ambições tacanhas sejam cinicamente escondidas sob a égide desse ideal de bem comum. A busca por essas ambições como se fossem indispensáveis à preservação da generalidade (embora, na verdade, se oponham a ela e a prejudiquem) torna o conjunto de interesses divergentes menos negociável, relevante e mais suscetível de ser tratado como uma meta exclusivista e antagônica. Em outras palavras, apesar de Rousseau acreditar na possibilidade de a vontade geral ser óbvia para todo cidadão, ela pode ser também muito difícil de ser discernida. Rousseau, na esperança de evitar as consequências destrutivas que podem seguir-se à manipulação de tal ambiguidade, argumenta que devemos, de antemão, aceitar sermos forçados pelos outros a obedecer aos ditames da vontade geral, mesmo quando desejamos ignorá-la como um todo ou em partes específicas. Na ausência desse compromisso, ela pode vir a não passar de uma fórmula vazia<sup>12</sup>.

Ao tentar responder à pergunta sobre como pessoas sem o costume de serem interdependentes podem vir a sê-lo, Rousseau

---

<sup>10</sup>ROUSSEAU, 1966, t. 4, cap. 2.

<sup>11</sup>ROUSSEAU, 1966, t. 1, cap. 7.

<sup>12</sup>ROUSSEAU, 1966, t. 1, cap. 7.

apresenta a figura do legislador, ou visionário externo, que, muito semelhantemente ao líder carismático e bem-sucedido de Max Weber, oferece a imagem inspiradora de um futuro compartilhado que, se buscado, transformará a todos<sup>13</sup>. Além disso, ele insiste na necessidade de uma religião civil que cultive uma série de dogmas destinados a santificar um espírito de sociabilidade que não tolere a intolerância<sup>14</sup>. Podemos fugir à vontade geral, escondendo-nos das expectativas que ela sugere, argumenta Rousseau, mas ela não morre em tais circunstâncias. Já a legitimidade, o corpo político e a política, como conjunto discreto de relações, sim, morrem.

Para muitos leitores, principalmente aqueles nos Estados Unidos que escreviam na década de 1950, a visão política de Rousseau antecipou e refletiu as piores aspirações possíveis de seus adversários políticos, tanto fascistas como comunistas. A seu ver, prometia resultados totalitários que possibilitavam a um governo, mesmo não soberano, manter-se imune à divisão e, conseqüentemente, à limitação de seus poderes. Sem limites claramente definidos, o Estado procuraria erradicar qualquer associação parcial que pudesse interferir na identificação coletiva ou mediar de forma significativa entre o indivíduo e o próprio Estado. Com isso, indivíduos dissidentes que não tivessem a proteção necessária seriam submergidos em uma cultura coletivista, conformista e intrusiva, na qual suas aspirações e esperanças estariam completamente subordinadas àquelas de todos os demais. Líderes alentados implementariam, então, facilmente os seus interesses, quaisquer que fossem, fazendo-os passar pelos interesses gerais de todos os cidadãos. Pior ainda, seriam empoderados pela funesta frase de Rousseau, adotando-a como uma expressão da própria liberdade moral do cidadão, impingindo-o a

---

<sup>13</sup>ROUSSEAU, 1966, t. 2, cap. 7.

<sup>14</sup>ROUSSEAU, 1966, t. 4, cap. 8.

aquiescer a interesses que não seriam compartilhados nem iguais em suas consequências<sup>15</sup>.

Na opinião dos críticos da “liberdade positiva”, qualquer sociedade moderna não repressiva está repleta de distintos conceitos de vida boa ou do que constitui o bem comum. Por essa óptica, a unidade e a conformidade em grande escala com o que é considerado bom para todos só podem ser obtidas por meio de manipulação repressiva acompanhada pela força<sup>16</sup>. Por conseguinte, o melhor que pode ser feito politicamente é estabelecer regras de tolerância mútua, determinar condições de coexistência pacífica em que cada um possa buscar seus interesses e suas preferências da melhor maneira possível, com interferência mínima do governo. A condição para tal é excluir do domínio formal da política os debates sobre o objetivo supremo da vida coletiva e, em vez disso, permitir que as pessoas negociem essas questões em comunidades voluntárias da sociedade civil, nas quais, contrariamente à vida política, possam entrar e das quais possam sair à vontade<sup>17</sup>.

Embora essa visão de liberdade moderna como “liberdade negativa” derive das revoluções liberais e burguesas que procuraram quebrar o poder absolutista de Estados teocráticos e monárquicos, ela considera que os direitos políticos dos indivíduos lhes garantem a capacidade de se separarem de outros que, acima de tudo, aparentam limitar sua liberdade de buscar os próprios

<sup>15</sup>Cf., novamente, VAUGHAN, 1915; CROCKER, 1995; TALMON, 1952-1986; SCHAPIRO, Leonard. *Totalitarianism*. London: Macmillan, 1972; e STEVEN. Johnston, *Encountering tragedy: Rousseau and the tragedy of democratic order*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1999.

<sup>16</sup>Cf. BERLIN, Isaiah. Two concepts of liberty. In: \_\_\_\_\_. *Four essays on liberty*. Oxford: Oxford University Press, 1969, onde o leitor encontra a declaração clássica e representativa desta postura.

<sup>17</sup>Cf. RAWLS, John. *Political liberalism*. 2. ed. New York: Columbia University Press, 2005.



interesses. Embora seja um modelo útil para erguer proteções contra invasores da propriedade privada, ainda assim não oferece uma linguagem coletiva por meio da qual se possa falar de legitimidade ou ilegitimidade. Ou seja, não é possível, com base apenas em termos associativos e estreitos de preferências pessoais, expressar os ideais normativos que substanciam uma visão emancipatória de política – ideais que insistem em que aqueles que governam o fazem por meios que são incapazes de viabilizar ou desenvolver uma nação reprimida e colonizada.

Rousseau, além de ter avisado que sociedades com vontade geral desgastada não podem ser reparadas, também apontou que há vontades gerais que passam a existir<sup>18</sup>. Tratava-se, principalmente, de nações outrora colonizadas, como foi o caso da ilha de Córsega e da Polônia, que receberam especial atenção de Rousseau. Era isso também o que Fanon<sup>19</sup> esperava que emergisse do nacionalismo que motivara e alimentara a luta contra o colonialismo na Argélia, por meio da prática contínua e dialética por meio da qual grupos diversos se aliaram para criar sociedades não mais coloniais.

### 3 NACIONALISMO E CONSCIÊNCIA NACIONAL

Embora sua primeira obra teórica sobre racismo e colonialismo expressasse principalmente suas ideias sobre a questão da desalienação em termos que exigiam que as ciências humanas fossem consultadas, Fanon encontrou-se em uma situação difícil como chefe da divisão psiquiátrica do Hospital Blida-Joinville no início da guerra da Argélia. Sua experiência como soldado duas vezes condecorado por sua coragem durante a Segunda Guerra

<sup>18</sup>ROUSSEAU, 1966, t. 2, cap. 8.

<sup>19</sup>FANON, Frantz. Os condenados da terra. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

Mundial, seus conhecimentos médicos e seu compromisso com as lutas pela liberdade levaram-no a auxiliar a Front Liberation Nationale (FLN – Frente de Libertação Nacional), a se demitir de sua posição subsidiada pelo Estado como chefe de psiquiatria e a unir-se formalmente à FLN. As observações e argumentos feitos subsequentemente em *Os condenados da terra* devem sua existência à experiência em primeira mão de Fanon e à sua perspicácia teórica.

Fanon sugeriu que seria apenas pela luta direta contra as forças da repressão que a nação algeriana subjugada, ou sua vontade geral, esmagada e tornada irrelevante pelas relações coloniais, podia começar a voltar à vida<sup>20</sup>. Ele advertiu que, quando as pessoas são impregnadas de fatalidades, a culpa nunca é atribuída aos que as oprimem<sup>21</sup>. Em vez disso, as diferentes pessoas que, juntas, constituíam o povo colonizado voltam-se para a magia, o mito e as disputas tribais internas – as quais existiam antes do colonialismo – em um movimento de não confrontação que equivaleu a uma “autodestruição coletiva”<sup>22</sup>. Embora ocupassem o mesmo espaço territorial, os colonizados tinham poucos motivos para sentirem que partilhavam a mesma identidade política ou que pertenciam a uma nação com uma vontade potencialmente soberana. Certamente que suas divisões eram muitas. Afinal, houve aqueles que conseguiram beneficiar-se das vantagens da exploração colonial e os que foram excluídos delas. As pessoas que viviam na zona rural eram da opinião que aquelas que viviam nas cidades e adotavam a forma de vestir e a maneira de falar europeia

---

<sup>20</sup>Cf. Cf. FANON, Frantz. Préface. In: \_\_\_\_\_. *Les damnés de la terre*. Paris: Gallimard, 1961, p. 169; FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Prefácio de Jean-Paul Sartre. Transcrição de Constance Farrington. Nova York: Grove Press, p. 131.

<sup>21</sup>FANON, 1969, p. 85-54.

<sup>22</sup>FANON, 1969, p. 85-54.

eram traidoras de sua herança nacional<sup>23</sup>. O partido urbano e os organizadores do sindicato que se aventuravam, arrogantemente, a entrar nas áreas rurais ignoravam, com frequência, a autoridade dos líderes tradicionais respeitados, a significância dos clãs locais e da diversidade tribal de longa data<sup>24</sup> e, de modo geral, temiam as revoltas espontâneas e violentas dos camponeses. Por fim, havia as minorias revolucionárias, políticas e intelectuais nas cidades que romperam com o legalismo e as abordagens reconciliatórias de líderes locais reconhecidos que haviam sido presos e depois exilados e radicalizados pelos camponeses em insurreições armadas para recuperarem as suas terras. Em um movimento oposto estava o *lumpen* proletariado, que, fugindo da pobreza nas áreas rurais, engrossava a periferia urbana. Relutantes em serem reformados por uma sociedade colonial na qual somente podiam entrar pelo uso da força, passaram a liderar firmemente essa ação explosiva e imprevisível para encabeçarem “a marcha da nação despertada”<sup>25</sup>.

Inicialmente, foi com o intuito de se libertarem de um inimigo comum, de uma fonte de alienação comum, que pessoas inseridas de forma desigual e dispersa no Estado desenvolveram um senso de destino coletivo, um senso de si mesmas como nação emergente. Para que a nação e as pessoas entrassem na História, era necessário que todos se envolvessem em uma sucessão de ações discretas, irrevogáveis, perigosas e irreversíveis e na erradicação deliberada de rivalidades locais que pudessem paralisar ou interromper a marcha em direção à soberania<sup>26</sup>. Em uma irmandade típica de igreja, ou da indivisibilidade mencionada por Rousseau, os

---

<sup>23</sup>FANON, 1969, p. 150, 112.

<sup>24</sup>FANON, 1969, p. 151, 113.

<sup>25</sup>FANON, 1969, p. 168, 130.

<sup>26</sup>FANON, 1969, p. 170-132.

inimigos de ontem uniram-se para ampliarem a investida nacional contra seus ocupantes.

Mesmo assim, ainda que o “sentimento racial” ou a determinação de rejeitar todos os estrangeiros tivesse bastado para entrar na luta revolucionária, foi insuficiente para mantê-la<sup>27</sup>. O ódio e o ressentimento eram, sozinhos, capazes de facilmente manipular e subornar até mesmo os mais determinados. Alguns, cegos pelos mais simples gestos de humanidade, ficavam convencidos de que qualquer gesto banal de delicadeza por parte dos colonizadores (que, na realidade, eram concessões obtidas à força) constituía uma vitória. Outros – tentados com um pouco mais –, tentados com promessas para que abandonassem os que continuavam a lutar corajosamente, passaram a ocupar posições antes preenchidas pelos colonizadores, contentando-se com a vontade de uns poucos e tinham pouco ou nenhum interesse na reestruturação das funções em si mesmas. Esses não quiseram dar continuidade aos esforços de reconstrução para que os últimos fossem os primeiros, como o projeto de descolonização sugeria.

Para fazê-lo, seria necessário suplementar, ampliar e reconstruir esse nacionalismo inicial com componentes políticos, econômicos, culturais e terapêuticos. Orientá-lo e fazer que fosse manifestado em cada um e em todos esses componentes era o ideal normativo da *consciência nacional*.

A princípio, Fanon defendeu a indispensabilidade da participação radicalmente democrática. As relações coloniais deixaram a vasta maioria dos colonizados na infantilidade política, em uma categoria inferior à de cidadão, cujas aspirações e raiva eram irrelevantes para decidir a forma ou a direção que seu governo devia tomar. Na luta anticolonial, as pessoas, ao lutarem, eram

---

<sup>27</sup>FANON, 1969, p. 17-139.

agentes de sua própria história, assumindo a responsabilidade por seu presente e seu futuro. Fora-lhes dito que eram incapazes de tal façanha, que apenas entendiam a linguagem da força. Fanon explica que a humanidade das pessoas é alimentada pelas decisões tomadas coletivamente: seus olhos e seus ouvidos se alargam em um cenário condizente com a sua dignidade.

Mas para as pessoas sentirem que pertencem às instituições governamentais e se identificarem com elas, essas instituições têm de demonstrar concretamente que uniram as diversas partes da nação entre si por meio da provisão de recursos e infraestrutura.

Após a expulsão da comunidade colonizadora, muitos esperavam que a nação pudesse ser uma expressão autêntica de tudo o que era local, o que levaria muitos a querer recuperar sua cultura, o que havia de mais tradicional nesse lugar. Isso rapidamente se degenerou em batalhas travadas sobre qual tradicionalismo expressava com mais pureza um povo que, na verdade, enfrentava desafios novos e diferentes. Embora fosse essencial reconhecer que os algerianos tinham, certamente, um passado cultural para poderem afirmar sua humanidade como agentes culturais, era necessário, para que isso fosse feito com maior sentido, vê-los como pessoas, que, juntas, podiam articular uma cultura viva, por meio da qual pudessem forjar um mundo político e compartilhado, característico dos nossos dias.

Mas o desafio da luta pela nação emergente teve seu preço. A brutalidade de um maniqueísmo invertido deixou cicatrizes, algumas das quais não puderam ser revertidas. Ninguém queria que aqueles traumatizados pelas batalhas fossem, agora, os governantes do país. Seria necessário honrá-los de forma apropriada e merecida, mas, ao mesmo tempo, era preciso entregar à nova geração a responsabilidade de elaborar novos modelos de vida coletiva que fossem desenvolvidos no próprio país, na situação partilhada por todos.

Na opinião de Fanon, fazer jus aos riscos assumidos e às vidas perdidas na batalha revolucionária significava dedicar-se ao trabalho contínuo, dialético e construtivo de cultivar um único escopo de identidade política, o de uma nação, o qual servisse para mediar as diferenças entre classes, regiões, tribos, etnias e raças, insistindo que todos partilhassem de um passado e de um futuro no qual todos estivessem mutuamente envolvidos. Para essa sensibilização poder ser garantida, não somente era necessário dar prioridade a cultivá-la, mas também unir as atividades políticas legítimas ao projeto da distribuição equitativa do desenvolvimento econômico e político.

Fanon nunca minimizou a dificuldade de tal desafio: embora insistisse que a redistribuição econômica em grande escala fosse urgente e essencial (para que as sociedades não fossem totalmente desmembradas), ele foi igualmente implacável com a burguesia nacional por esta não se ter colocado a serviço do povo como ele o fez. Deixara de ser uma verdadeira burguesia, visto que não revolucionara a produção da economia local de forma que desestabilizasse a divisão geral do trabalho existente. Se os burgueses tinham abocanhado porções exageradas da riqueza da nação, o que constituía um verdadeiro assalto aos cofres governamentais, podiam pelo menos ter rejeitado o papel de intermediários da Europa e desenvolvido um modelo nacional e distintivo do que constituiria uma classe capitalista.

Embora Fanon tenha identificado claramente as possibilidades de *consciência nacional* nas falhas de um nacionalismo estreito e cada vez mais clínico, a consciência nacional é mais uma ideia sugestiva e instigante do que uma ideia com verdadeira consistência. É óbvio que a consciência nacional, tal como a vontade geral de Rousseau, busca e manifesta o que pessoas diferentes têm em comum; ela vai além do antagonismo contra estrangeiros que podem ser rapidamente redefinidos como o

outro radical e étnico em uma *reductio ad absurdum*. Ela é o que possibilita e, por sua vez, alimenta a mobilização contínua e, por essa razão, é desvirtuada e corroída por políticas que apostam na passividade induzida da maioria dos cidadãos. Embora conte com os recursos culturais contrituídos por todos, procura combiná-los e fundi-los em novas formas nacionais e distintas em um processo aberto e construtivo que seja radicalmente rejeitado por aqueles que, envolvidos em jogos de poder sobre os recursos escassos, afirmam que certa versão do tradicionalismo é a única autêntica que deveria dominar. Só pode, finalmente, emergir da práxis contínua, dos esforços políticos, culturais, econômicos e explicitamente paliativos, sempre incompletos, para reduzir as causas da falta de liberdade, para estimular as instituições políticas à maior capacidade de reação e a melhores *loci* e manifestações de uma consciência do que propiciará o crescimento nacional. Na ausência de um sentimento de trabalho político nunca terminado, o período mais recente de mobilização será reificado naquilo que personificou as metas e a identidade da “nação” e será maliciosamente invocado por aqueles que podem projetar a vontade de alguns como se ela fosse idêntica à vontade geral.

Rousseau<sup>28</sup>, em seu conceito de vontade geral, insistiu – nos termos mais classicamente modernos – que a soberania só pode pertencer aos cidadãos ativos e que os governos, para serem legítimos, terão de se empenhar na busca do que pode manter, comprovadamente, uma igualdade aproximada, beneficiando assim os cidadãos como um todo. Contudo, o pensador, à exceção da alusão à figura mítica de um legislador, deu pouca atenção a como uma sociedade com normas de legitimidade pode emergir de contextos de ilegitimidade. Excetuando os exemplos de Córsega e Polônia, a discussão de Rousseau centrou-se na legitimidade como

---

<sup>28</sup>Cf. ROUSSEAU, 1966.

ato de preservação, de manter as mesmas condições e relações existentes quando ela surgiu.

Em Fanon<sup>29</sup>, a consciência nacional aparece apenas quando as relações de subordinação e alienação são deliberadamente desafiadas. Ela toma forma por meio de lutas colaborativas – primeiro para expulsar pessoas, vontades e interesses fundamentalmente opostos ao surgimento da vontade dos cidadãos nativos; depois para ir além disso e concentrar-se no desenvolvimento de instituições que desenvolvam uma nação outrora subordinada a outro centro metropolitano. Isso seria contínuo e dialético, exigindo que cada geração desse o passo de responsabilidade seguinte, buscando idealizar modelos que refletissem necessidades e aspirações locais. Mesmo nesse caso, fica claro que, embora seja possível alimentar a consciência nacional (que poderá até, em alguns casos, vir a aflorar), ela funciona primeiramente como um ideal normativo por meio do qual a meta de legitimidade política, de relações que deixaram de ser fundamentalmente abusivas, pode ficar clara e bem entendida.

## 4 CONCLUSÃO

Uma das características marcantes de um momento de contrarrevolução é o enfraquecimento intenso e sistemático de alguns nichos nos quais ainda existem vestígios de um governo autônomo coletivo. Parte desse avanço é o surgimento de desafios relativistas à defesa de algumas políticas e programas políticos como mais amplamente benéficos ao Estado do que suas alternativas (como melhores instâncias da vontade geral). Apesar de muitas pessoas terem aceitado como realidade as posições ideológicas que serviram de esteio ao neoliberalismo (as quais afirmam que

---

<sup>29</sup>Cf. FANON, 1961, 1969.



os esforços conscientes no sentido de criar soluções políticas para problemas comuns a todos serão sempre tão profundamente inócuos que melhor seria não travar as batalhas nesse *front*; que os únicos modelos da vida coletiva organizada já foram concebidos e só podem ser modestamente modificados na melhor das hipóteses), 2011 começou com um turbilhão de insurreições, movendo-se contagiosamente pelas regiões do Norte de África onde o Fanon que estudamos pensou, viveu e escreveu.

Tunisianos e egípcios chamaram seus esforços de revolucionários, exemplos da vontade nacional de um grupo grande, diversificado, tenazmente resoluto e corajoso de pessoas que, em face de repressão ameaçadora e perigosa, viu concretizar-se o que exigia: a renúncia de um líder idoso que personificava o obstáculo a suas aspirações. Não está claro se o que virá em seguida será revolucionário no sentido que acabamos de examinar, se passará da remoção dos fatores que suprimiram a concretização mais plena da vontade geral para a reconstrução mais plena da sociedade, em um movimento de baixo para cima. É muito provável que Mubarak, por exemplo, seja substituído por um pequeno grupo burguês ligado aos militares e mais bem alinhado com esta fase de crescimento do capitalismo globalizado. Se isso levar ao desenvolvimento de uma burguesia genuinamente nacional, será, em si, um acontecimento importante, ainda que sua função acabe sendo o próximo obstáculo contra o qual as pessoas que buscam uma realização mais plena da consciência nacional tenham de lutar.

O mais extraordinário é a aparente impossibilidade de combater as normas contrarrevolucionárias sem qualquer noção de vontade geral ou de consciência nacional, de exigências vinculadas à preservação de uma identidade política discreta menor que o globo, mas que medeia entre formas mais particulares e menores de identidade e sensação de pertencimento a uma comunidade.

É em nome de uma unidade que incorpora diferenças significativas e permanentes de classe, raça, etnia e gênero que procuramos neutralizar as desigualdades inevitáveis e articular um senso de destino comum construído intencionalmente por nós, animais políticos sempre falhos e sempre desejosos de algo melhor.

**Revolutionary in counter-revolutionary times:** elaborating fanonian national consciousness into the twenty-first century

**Abstract:** Fanon's text not only chronicles the effectiveness of an anti-colonial struggle, but also outlines the various, often dialectical, challenges of restructuring a society from the bottom up. The most striking and evident feature in the latter aspect is the development of what Fanon suggestively termed *national consciousness*, whose meaning and ongoing usefulness are the focus of this article. Although many people have accepted as reality the ideological positions that underpin neoliberalism, 2011 opened with a spate of uprisings, moving contagiously through parts of North Africa, where the Fanon we study thought, lived, and wrote. Tunisians and Egyptians have considered his efforts as revolutionary. More striking is the apparent inability to counter counter-revolutionary norms without some notion of the general will or national consciousness, of demands linked to preserving a discreet form of political identity that is smaller than the globe, but that mediates between more particular and smaller forms of identity and a sense of belonging to a community.

**Keywords:** National consciousness. Revolution. Counter-revolution. Fanon. Rousseau.

## REFERÊNCIAS

BERLIN, Isaiah. Two concepts of liberty. In: \_\_\_\_\_. *Four essays on liberty*. Oxford: Oxford University Press, 1969.

CROCKER, Lester. Rousseau's *soi-disant* liberty. In: WOKLER, Robert (Ed.). *Rousseau and liberty*. Manchester, RU: University of Manchester Press, 1995. p. 244-263.

FANON, Frantz. *Les damnés de la terre*. Paris: Gallimard, 1961.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Prefácio de Jean-Paul Sartre. Transcrição de Constance Farrington. Nova York: Grove Press, 1969.

RAWLS, John. *Political liberalism*. 2. ed. New York: Columbia University Press, 2005.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du contrat social*. Chronologie et introduction par Pierre Burgelin. Paris: Garnier-Flammarion, 1966. t. 1, 2 e 4.

SCHAPIRO, Leonard. *Totalitarianism*. London: Macmillan, 1972.

STEVEN. Johnston. *Encountering tragedy: Rousseau and the tragedy of democratic order*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1999.

TALMON, J. L. *The origins of totalitarian democracy*. Boulder, CO: Westview Press, 1952-1986.

VAUGHAN, C. E. *The political writings of Jean-Jacques Rousseau*. Cambridge, RU: Cambridge University Press, 1915.

Aceito em 21 de março de 2013.

